



TITLE:

# 廣松渉の自我論

AUTHOR(S):

渡辺, 恭彦

---

CITATION:

渡辺, 恭彦. 廣松渉の自我論. 文明構造論 : 京都大学大学院人間・環境学研究科現代文明論講座文明構造論分野論集 2007, 3: 1-27

ISSUE DATE:

2007-09-05

URL:

<http://hdl.handle.net/2433/89717>

RIGHT:

# 廣松渉の自我論

渡 辺 恭 彦

## 目次

- 1 廣松役割理論の意義
- 2 G.H.ミードの自我論
  - 2-1 ミード自我論の出発点
  - 2-2 一般化された他者
  - 2-3 客我と主我
  - 2-4 共同体と個人
- 3 役割行動
  - 3-1 表情性現相
  - 3-2 期待察知と役割行動
- 4 集団内での役割行動と役柄の物象化
  - 4-1 賞罰(サンクション)
  - 4-2 集団への所属
  - 4-3 役柄の物象化
- 5 自己同一性と自由意志
  - 5-1 自己同一性と人格的実体
  - 5-2 自由意志

## 1. 廣松役割理論の意義

「役割理論の再構築のために―表情・対人応答・役割行動」『思想』(1986-1988)は、廣松の役割理論を凝縮した業績であるといえる。この論稿において廣松は、他者との影響関係によって人間の行動や人格が規定される機制、また、そうして形成された行動様式が制度や共同体を作っていく機制を論究している。

廣松は『世界の共同主観的存在構造』(1972)ですでに、サルトルの「対他存在」論を乗り越える意思を示している。<sup>1</sup>

『世界の共同主観的存在構造』では、サルトルの「対他存在」論が批判的に検討されている。のちの『思想』連載稿でより深く考察されている「役割行動」までは言及していないが、廣松役割存在論の原型が展開されているといえるだろう。ここでは廣松の擬設した例を引いて、概説しておく。

「私は見張番をしている。一向に別状はない。やがてうたたねしかける。突然、私は人目を感じる。ハッと我にかえて、私は見張番らしい態度<sup>Verhalt</sup>を執る」。<sup>2</sup>

この例を、サルトルであれば「他者―によって―見られて―いる」存在としての自己、つまり「対他存在」として、この行動を説明するであろう、と廣松は述べている。うたたねしかけていたことを他人に見られたのではないかという恐れ、あるいは羞恥が「ハッと我にかえる」という状況を生むと理解するのである。これに対し、廣松は、この行動は「役柄存在」としての自己を意識することが原因であり、単なる「被視的自己」を意識するのではないと反論している。このように、サルトルにおける対他存在を、廣松は「役柄存在」と「被視的存在」の「二肢的構造」によって理解しているのである。『思想』連載稿では、

---

<sup>1</sup> 「人間存在の対他性について主題的な考察を試みた先蹤として、誰は措いてもまずサルトルに指を屈せねばなるまい。彼の主張は拳々服膺しうるには程遠いが、しかし、われわれは彼の所説を行論の手掛りとして、好便に援用することができる。読者の多くが既に気付いておられることと考えるが、われわれは前項においてもサルトルの議論との接点を可及的に保持すべく努めてきた。ここでは彼の『存在と無』第三部「対他存在」論の積極的な立言について、中枢的な思想を一瞥しつつ、後論への伏線を敷設するところから始めよう。」廣松渉『世界の共同主観的存在構造』、講談社学術文庫、1991年、226頁。以後著作名とページ数のみ記す。

<sup>2</sup> 『世界の共同主観的存在構造』、233～234頁。

さらに「役割存在」を「役割行動を期待されている存在」とより広義に設定している。<sup>3</sup> この「役割的存在」という概念装置を基盤として、役割行動が物象化した相での人格的自我を考察していくのである。この考察過程において、期待察知の端初場面である表情現象への着目、さらに発生論的議論<sup>4</sup>を援用している。これらが、G.H.ミードらに見られる社会学的自我論を廣松が乗り越えている点であろう。次章以降では、G.H.ミードの自我論を取り上げ、廣松役割理論との比較を試みたい。

## 2 G.H ミードの自我論

### 2-1 ミード自我論の出発点

ミードの自我論は、自我の社会性と人間の主体性を同時にかつ相即的に捉えている点に特徴がある。デカルトの「ワレ思う、ゆえにワレあり」の言葉に代表される自我の孤立説では、自我を社会に先行していると見なしている。それに対し、ミードは、人間の自我は他者との関わりによって社会的に形成されるとし、その過程で人間の主体性が生み出され、さらに他者や社会に影響し、それらを再構成すると考えているのである。

そもそも、自我の孤立説は、近代認識論の「主観－客観」図式に根ざしている。廣松もこの近代認識論の超克から出発しており、<sup>5</sup> その点にミードの問題意識との類似性を見出

---

<sup>3</sup> 廣松渉『廣松渉著作集第五巻』、岩波書店、1996年、403頁、において、「被視的存在」というのは狭義の「見られている存在」というのはなく、むしろ単に見られているのは特殊例外的であると指摘している。以下、著作名とページ数のみ記す。

<sup>4</sup> 疑似発生論的との指摘もあるだろうが、廣松自身以下のように述べ、あくまでも役割行動の成立機制の考察を目的とする旨を断っている。「本稿は、素より、世界現相の周到な発生論的討究に立ち入るべくもないが、いわゆる物体的客体といわゆる人格的主体との分極に関わる近代哲学流の前提的既成観念そのものを相対化して取組むことが須要なかぎり、必要最小限度の発生論的論議をも試み、役割行動なるものの成立機制を問題圏に組み入れる。」廣松渉『廣松渉著作集第五巻』岩波書店、1996年、7頁。又、「私は、本来、構造論的な立言で自足する者ではなく、発生論的な考察、発生史的な討究が併せて必要であると考えております」との言もある。廣松渉「精神病理現象を私はこう見る」『哲学の越境』勁草書房、1992年、231頁。

<sup>5</sup> 「近代認識論の「主観－客観」図式においては、次のことが当然の了解事項として含意されていると云える。そして、そこにこそ、われわれの観るところ、抜本的に再検討すべき問題構成が孕まれている。(1)主観の「各私性」(Satz der jemeinigkeit od. Persönlichkeit)。主観は、いわゆる近代的“自我の自覚”と相即的に、究竟的には意識作用として、つねに各個人の人称的な意識、各自的な私の意識だと了解される。(或る種の学派では超人称的、超個人的な認識論的主観が立てられるとはいえ、その場合でも、「現実的諸個人」の意識は人称的であるとされる。)そして、一般には、近代的“個我的人格的平等性”と照応的に、この人格的意識主体として、認識主観は本源的に「同型的」isomorphであると見做される。」『世界の共同主観的存在構造』、19～20頁。

すことができる。

ミードは、他我認識の自明視をしりぞけるために、コミュニケーションの分析から始めている。「主観－客観」図式による他者理解においては、具体的な他者によるものではなく、あくまで、他者がそうするであろうという行為者本人の想定にもとづいている。ミードの考えからすれば、自我の生成を問題にしているのにも関わらず、その自我(行為者本人)を自明視している点で論点先取に陥っていると見なせるのだろう。では、ミードはこの「主－客」図式をどのように乗り越えているのだろうか。ミードが、思考とコミュニケーションとの関係について述べている部分に導かれながら、<sup>6</sup> コミュニケーションの最たるものといえる言語に着目しよう。言葉がある観念を意味しており、それが他の個人における同じ観念を引き起こすときに、その言葉は「言語」として機能するのである。

ミードは社会過程内部における個人の行動の相互適応に関心を持っていると述べている。その適応において中心的要素となるのが、「意味」<sup>7</sup> である。そして、「意味」が人間の社会的経験における有意味シンボルと同一することによってのみ、「意味」は意識となる。つまり、個人の意識や思考も他者とのコミュニケーションによって形成されるとミードは言っている。このような思考方法は、ミードがゲシュタルト心理学<sup>8</sup> を下敷きにしていることに拠っていると考えられ、『精神・自我・社会』において一貫している。なお、言語に注目し、人間の意識が本源的に社会化され共同主観化されていると廣松も主張している。<sup>9</sup> この点でも両者は思考の方向性を共有しているといえよう。ミードはこのような

---

<sup>6</sup> 「思考は、そのなかで鳥や動物が相互に感情をかわしあうという意味でのコミュニケーションを含むだけでなく、個人自身のなかに、彼が他の個人のなかに呼び起こしている反応を生じさせること、他者の役割を取得すること、他の人が行動するように行動する傾向をも含むのである。人は、他の個人が遂行しているのと同じ過程に参加し、その参加との関わりにおいて自分の行動を統御する。思考は対象の意味、他の人のなかにあると同様に彼自身のなかにあり、逆に彼自身にたいする刺激となる共通の反応を構成する。」G.H.ミード『精神・自我・社会』(河村望訳、人間の科学社 1995 年)、96 頁。以下、G.H.ミードの著作からの引用は、書名と頁数のみを表記する。

<sup>7</sup> 「意味は、所与の人間有機体のジェスチャーと、そのジェスチャーによって他の人間有機体に示されるものとしての、この有機体の引き続く行為との間の関係の領域に発生し、存在する。」G.H.ミード、前掲書、98 頁、傍点引用者。

<sup>8</sup> 「ゲシュタルト心理学は、個人の経験と、その経験が生じる条件を決定している世界とに共通な要因を、われわれに与えている。以前、人が刺激と、中枢神経系のなかに追跡されるものを扱い、次に個人の経験と相関させたところで、いまでは、個人の経験と条件づけられた世界の両方のなかで認められるべき構造を、われわれはもつのである」G.H.ミード、前掲書、52 頁。

<sup>9</sup> 「人びとの意識実態(知覚的に現前する世界)は本人がどのような社会的交通の場のなかで自己形成をとってきたかによって規定される。…意識主体は、生まれつき同型的なのではなく、社会的交通、社

思考方法について特に言及していないが、廣松は、あくまで「近代的世界了解」の先入観を批判した上で言語の機能に立ち入っている旨を強調している。<sup>10</sup>

## 2・2 一般化された他者

さて、先述したように、人が他者との意味あるコミュニケーションを通じて意識を形成することに同意すると、次の疑問が生じてくる。人は様々な異なる他者との関わりを持っているため、それぞれの他者に対応して形成された意識は全体として統一性を欠くのではないのだろうか、と。この点についてのミードの回答は「完全な自我を構成する、またはそれに組織化されるさまざまな要素的自我は、全体としての社会過程の構造のさまざまな側面に対応する完全な自我の構造のさまざまな側面なのである。こうして、完全な自我の構造は、完全な社会過程の反映なのである。」<sup>11</sup> というものである。つまり、ミードは、個人の人格と社会集団とを類比的に捉えているといえる。様々な社会諸集団が全体として統合され、構造を保っているがゆえに、その各集団における要素的自我の集合体も全体として維持しうる。この構造が保てなくなり、構成要素的自我へと崩壊する現象が人格の解体であるといえる。

これまで、他者との関係によって自我が形成されるという論を追ってきた。先述のように、個々の他者関係で形成された構成要素的自我の統合体が、完成された自我とされるわけだが、さらに、その統合される機制を追っていく必要があるだろう。なぜなら、個人の人格と社会集団とを類比的に捉えることは、静態的な分析としては可能だが、その発生過

---

会的協働を通じて、共同主観的になるのであり、かかる共同主観的なコギタームスの主体 I as We, We as I として自己形成をとげることにおいてはじめて、人は認識の主体となる」『世界の共同主観的存在構造』、35 頁。廣松は言語のもつ機能を①叙示②表出③喚起と分類し、さらにそれぞれを細かく分類・分析している点で、ミードの言語論を拡張しているといえるが、ここでは深くは立ち入らない。

<sup>10</sup> 「言語的交通とは、諸個人が、”対象の世界、”について没言語的に(ないしは言語以前の)考えた”意識内容、を、言語的記号という”道具的手段、を用いて(たとえ、それが心的な entity とされるにせよ)交信することだという二重に顛倒した表象が生ずる。…言語的交通の媒介によって共同主観的に意味づけられてゲシュタルト的に分節化している。”近代的世界了解、の先入観をしりぞけ、かつは物象化された言語観をしりぞけて如実の相を直視するとき、われわれにとっての世界 Welt für uns、この意味でのフェノメナルな世界は、エネルギーとしての言語的活動を離れては現前しない。われわれが基底的な世界図式 Weltschematismus として定立するレアル・イデアールな二重の二肢からなる四肢的構造聯繫は、その現実態においては、言語(活動)を構成的契機としている。」『世界の共同主観的存在構造』、128～129 頁。

<sup>11</sup> G.H. ミード、前掲書、178～179 頁。

程への分析が置き去りにされているからだ。この点に関し、ミードは他者を具体的、現実的に考察することから始めている。ミードは、言語に加えて、遊戯とゲームという二つの例証を見出している。<sup>12</sup> 自我形成において、第一段階として遊戯、第二段階としてゲームが位置づけられ、先に言語の例で述べたように、他者に呼び起こす刺激と自分自身に呼び起こす刺激とを結びつけていく。このような段階を経て、多様な期待をまとめあげ、組織化された「一般化された他者」の期待をつくりあげていく。ミードによれば、このゲーム段階において初めて自我の発達が十全な形で成し遂げられるという。さらに、子供段階の自我形成に留まらず、大人の自我形成も、自我の社会性の問題として同様に考えられるとしている。私たちは、様々な集団やコミュニティに所属しているが、「一般化された他者」というのは、それら集団、コミュニティ全体の態度を表すものとされる。そして、ミードが言うように、<sup>13</sup> 集団の成員全体の役割期待を統合するに至ったものが、道徳的に人格を備えている、と解釈できる。しかし、以上のように自我の社会性を強調しすぎると、人間の主体性を軽視するのではないかという危惧が生じてくる。それに対し、ミードは、「客我」と「主我」という概念を提出している。

## 2-3 客我と主我

人間の自我には「主我」(I)と「客我」(Me)という二つの側面があるとミードは述べる。「主我」は他者の態度に対する有機体の反応であり、「客我」は人が自ら想定する他者の態度の組織化された組み合わせである。他者の態度は、組織化された「客我」を構成する。客我はいわば、先に述べた「一般化された他者」を自分自身の内側に一つの視点として内面化したものといえる。それは自分の行為を内側から見つめ評価するものであり、いわば検閲官のような役割を果たす。次に、人はその「客我」にたいして、「主我」として反作用する。そして、さらにまた「主我」の行為に対する他者の反応が取り込まれ「客我」を構成する。つまり、両者は相互を前提とし、相互作用するという再帰的な形で成立している。

---

<sup>12</sup> G.H.ミード、前掲書、190～202頁。

<sup>13</sup> 「一般化された他者は、諸原理によって統御される行為を導くものであり、このような反応の組織化された集合をもつ人は、道徳的な意味で、人格をもつといわれる人なのである。」G.H.ミード、前掲書、200頁。

さて、問題としていたのは、自我の社会性を強調しすぎるあまり、人間の主体性にたいする疑いが生ずるということであった。社会性、主体性という観点から考えると、「客我」が社会性の役割を担い、「主我」が人間の個性や独自性を示すものである。ここで注意すべき点は、「主我」の反応が不確実なものであるという事実である。<sup>14</sup> この不確実性を備えた「主我」が人間の創発的内発性を表しているといえる。この創発的内発性によって、自我が新しく生まれ変わる。また、個人は常に社会的態度に反作用し、この協同的過程のなかで、彼が所属している共同体にも影響する。このように、「主我」の創発的内発性を源泉として、「主我」と「客我」の再帰的構成、さらに個人と共同体の再帰的構成が成り立っているのである。

## 2・4 共同体と個人

前項では、人間は「主我」の創発的内発性をもとに、共同体と再帰的に関わっているということをまとめた。では、個人が所属する共同体は自明であり、選択不可能なものなのだろうか。創発的内発性を認めたとしても、所属する共同体が決定されているとするならば、人間はその限られた共同体の中でしか主体性を発揮できないことになる。もちろん、人生の岐路において共同体を選択するということは可能ではある。しかし、それ以前の根源的段階にまでさかのぼり、生まれ落ちた共同体に関してはどのように考えられるだろうか。この点について、ミードに従って、共同体を周囲の環境として、より広義に捉えて考えていこう。

個人が環境からの影響を受けるということを認めたとして、問題としたいのは次のようなことである。環境に適合的な個人が偶然存在したためその後も存在しえたのか、それとも、個人が適合可能な環境を選択しその中へと入ったのか。この点に関するミードの解答は「有機体の性格がその環境を決定する」<sup>15</sup> というものである。環境によって個体を説明する進化の言明に対して、個体はその「主我」が反応できる環境を選択することができる、とミードは言う。この選択という言葉の意味する内容に注意しなくてはならない。ここで

---

<sup>14</sup> 「このようなものが、「me(客我)」が経験のなかに現われるのと同じ意味では、「I(主我)」は経験のなかに現われないという事実の基礎である。「me」は、われわれ自身の態度のなかに反応を要求している、共同体の明確な組織化を表わしているが、起きる反応は、ただ単に突発的に起きるものである。それに関しては、確実性はなにもない。」 G.H.ミード、前掲書、219頁、傍点引用者。

<sup>15</sup> G.H.ミード、前掲書、265頁。



ミードがいう選択とは、何か特定の環境を選び取るということではない。個体は、それにとって好ましい対象や、好ましくない対象から距離をおき、自らの行為との関連で環境を組織している。対象との距離感をはかりながら、自らに都合のよい環境を作っていくのである。つまり、種という観点から考えると、環境が種の個体自体のために存在している限り、環境は個体にとって選択的な性格を有しているといえるのである。

さらに、ミードは、種が環境を選択しているという事実を、具体的な共同体の議論に敷衍している。特殊な状況にたいする共同体全成員の側からの共通の反応があり、これをミードは「制度」と呼んでいる。そして、社会は様々な共同体や社会的活動でなりたっているため、様々な社会制度が存在する。その諸制度における成員の態度を取得するかぎりにおいて、個人はその制度を有する共同体に属しているといえるのである。これは次のようなことを意味する。個人の自我の発展は、共同体に依存し、また、それは彼自身の反応の制度化された集合を、個人が呼び起こす程度に依存している。つまり、人は成長するにつれて小さな共同体から大きな共同体へと入り込んでいくが、その割合に応じて、「より大きな自我」を獲得していくのである。完全に主体的にとは言えないが、個人が反応できる最適な共同体への所属が選択的に決定される、ということが言えるだろう。

以上、本章では、個人が他者との具体的なコミュニケーションを通じて他者の態度を内面化していく過程、そして再帰的な機制を経ながら共同体に所属し自我を形成していく過程を追ってきた。しかし、ミードの論理にはまだ検討すべき課題が残されている。それは、他者期待を内面化する機制、共同体への選択的適応の機制に関して詳細な議論がなされていないということである。その点について、廣松はより原理的な考察を行っている。

### 3 役割行動

#### 3-1 表情性現相

ミードにおいて抜け落ちていた、期待の内面化の機制、共同体への選択的適応の機制に関して、廣松はより原理的な議論を展開し、「表情性現相」という概念を認知反応の分析によって考察している。

廣松の扱う「表情性現相」は、役割行動や間主体的な共互的自他関係の形成と展開を考える上での端緒的場面である。まず、廣松は表情についての種々の誤解をしりぞけること

からはじめる。既成観念においては、表情とは”内なる情動,,が”体表に表出,,されたものという”内・外,,”心・身,,の構図で捉えられてしまっている。しかし、人間に表情が現れる場面では、知覚と情動とは分離していないと廣松は述べる。結論をはじめに述べると、「表情性現相」<sup>16</sup> は、「知覚相」、「情緒価」、「行動価」の「融合態,,」なのである。そして、この「表情性現相」は人間の身体的表情とは限らず、「一切の現相が悉く表情性を帯びて感得される」<sup>17</sup> という。廣松の卓抜な例を引いて示そう。

日頃見慣れすぎた光景では印象が薄いので、裏山にでも登って久し振りに沢伝いに降りてみよう。一巨きな、ガッシリとした岩がドッカーリと行く手を塞いでいる。近づくくと、ピッタリ張りついた苔の壁にドスグロク跼っていた地蜘蛛がアワテテ駆け下りる。岩の根元にはカワイラシイ傘がニョッキリと立っていて、ソーッと息を吹きかけると、ユラユラと揺れ、いつまでもいつまでも震え続ける。岩の向うには、サワヤかな緑、その葉蔭に白い花がヒソソリと綻でいる。サーッと頬を撫でて微風が通り過ぎると、スガスガシイ草の香がホンノリと漂う。ヒラヒラと蝶が舞い上り、スーッと舞い下りる。澄んだ空にはノンビリと鳶が輪を描いている。一フェノメナルな体験世界は表情性に満ち充ちている。現相界は、森羅万象、情緒価と行動価を帯びている。<sup>18</sup>

ここで「ガッシリ」「ヒラヒラ」などで表現されている感覚は、対象を知覚したのちに沸き起こるのではない。対象の把握とともに対象自体にその性質が備わっているように感じ

<sup>16</sup> 認識論を論じているところでは、「『反省以前の意識に現われるがままの世界,,”いわば童心に映ずるがままの世界,,をフェノメナルな世界と呼び、それを形成している諸”分肢,,をフェノメノンと呼ぶことにし、これを手掛りにして論考することにした。’フェノメナル,,な世界は一決して灰色のスクリーンのごときものではなく一即自的に文節しており、そこには、反省的意識が、”事物,,と呼ぶところのもの、いかにも手ごたえのありそうな、或るまとまった形姿の、色、香……のついたゲシュタルト的統体が”空間的,,に文節して並存し、色、香、手ざわりといった”性質,,はもとより、きれい、気味がいい、うまい、といった”性質,,も、主観的なものとか客観的なものとかいう区別立ての意識なしに、いわば外的に存立する。そこには、また、反省的意識が”記号,,と呼ぶものや”他者の意識,,と呼ぶところのもの、友だちの悲しみ、母親の喜び、汝の悪意、犬の怒り、といったものも”直接的な与件,,として現前している。』『世界の共同主観的存在構造』42頁、とあり、引用文の後で、諸”分肢,,を「対象的二要因」「主体的二重性」に分け考察し、現象(フェノメノン)の四肢的存在構造を論じている。ここでの用語の使い分けが煩雑である。表情性現相という言葉を導入しているのは、発生論的な考察を行うに当たって、未分化な諸性質を扱うためであろう。

<sup>17</sup> 『廣松渉著作集第五巻』、19頁。

<sup>18</sup> 『廣松渉著作集第五巻』、14頁。

られるのである。そして、このような「表情性現相」が最も如実に現れるのが、人間の表情である。私たちは、人の顔を見たとき、目や頬の上がり具合などを個別に検証した上で相手がどのような感情を抱いているかを判断する、というわけではない。状況や当事者によって程度の差はあるにしろ、顔を見た瞬間に相手の感情を理解できるはずである。このような事情を踏まえれば、期待察知の機制を基底的に理解するために、「表情性現相」の構制を参照することに同意できるだろう。

先述した、「表情性現相は、…知覚相、情緒価、行動価の”融合態,”であ」<sup>19</sup> するという結論についてより詳細に述べていこう。「知覚」・「情緒」・「行動」を分離したものと捉える考えを廣松はしりぞけるが、これは廣松が認識論を論じる際に批判の俎上にあげる「三項図式」に対応している。<sup>20</sup> では、情動が刺激受容的な覚知でないとするれば、いかにして表情を認識するのであろうか。これに対し、廣松は振動系モデルでの説明を行っている。<sup>21</sup> まとめれば、「皮膚的界面を越えた巨きな振動装置系」とあるように、他者さえも自身の感覚の制御圏に入れたような反応を人間は示す、というのである。このことを廣松は「求心的な知覚相と遠心的な反応相との緊急性」<sup>22</sup> と表現している。廣松は神経系の考察をもと

<sup>19</sup> 『廣松涉著作集第五巻』、20 頁。

<sup>20</sup> 「三項図式」とは、意識と認識を「外的対象—心的内容—意識作用」という構図で捉えるもので、先に批判しておいた近代認識論流の「主—客」図式とも相即している。ここでは、廣松が「三項図式」を揶揄する際に用いるカメラ・モデルの知覚観を参照しよう。カメラ・モデルとは、「知覚とは、対象的事物から認識主体へと刺激が到来し、その到来した刺激が知覚心像というかたちで結像する」という通念的な理解を比喩的なモデルで表したものである。しかし、これは陥穽に陥っている。まず、「カメラが外的事物をフィルム上に写す」という構図は、これを外部から眺める意識主体を想定してから言えることであり、この意識主体の視点こそ説明されるべき問題だからである。つまり、解決すべき問題を前提条件に据えている点で、論理的に破綻している。また、カメラ自体に意識主体が内蔵されていると考えても同様に破綻している。では、この「三項図式」はどのような点で認識論上のアポリアを招くのであろうか。「三項図式」においては、意識主体は自らの内に写った像のみ直接に認識できるとされていた。これに沿うと、他人の意識を理解するには、他人の「内側」に入りこんで、「見る」ことが要求される。しかし、このようなことが不可能なことは明白であり、せいぜい他人の意識を推定・想像するしかない。ここに独我論へと傾斜する危険性を秘めているのである。よって、「三項図式」を採用した場合には、他者(広義には「フェノメナルな体験世界」)の表情性を感じ得ることなど不可能となるのである。以上の概念説明に関しては、主に廣松渉『新哲学入門』、岩波新書、1988 年、18～44 頁、廣松渉『哲学入門—歩前』、講談社現代新書、58～70 頁、を参照した。

<sup>21</sup> 『廣松涉著作集第五巻』、48 頁。「表情感得・情動反応・協応行動の場面においては、個体は自閉的な系ではなく、単なる比喻ではなしに、概ね、皮膚的界面を越えた巨きな振動装置系の部位として組み込まれた共振の同調相にある。そして、この振動装置系は、その閥歴する振動体験によって陶冶され、ヒステレシスを有す。』『廣松涉著作集第五巻』、63 頁、傍点引用者。

<sup>22</sup> 『廣松涉著作集第五巻』、25 頁。

に、この事態を微細に説明するのであるが、ここではその説明は割愛し例を引いて示そう。盲人にとっての杖は、ものを触知する際、彼の身体的自我の一部をなす。私たちが指の先でものを触るように、杖でものに触れるのである。この例から、中枢から筋系を介して進行する遠心過程と、そのフィードバックの求心過程のループが身体の外部にまでせり出していることが分かる。このことが触覚以外の感覚に対しても同様に見られ、次のように廣松はまとめている。

身体的自我は知覚的世界の全域にまで拡大・伸長されうるのであって、その際には、杖先や指先における触知と同様、すべての知覚形象が能知的所知＝所知的能知となる。

23

このように指先、杖先、さらにチーム編成的な活動<sup>24</sup>において、人間の感覚が他者に帰属することを了解すれば、情動が自身の内部に感受されるのではなく、他者に帰属するという機制にも同意できるだろう。つまり、他者の表情さえもいわばゲシュタルト的に認識するのである。以上で、他者の表情を感得する機制までを追ってきた。次に、他者の期待を察知し、役割行動に移すまでの機制を見ていく。

### 3・2 期待察知と役割行動

「表情性現相」の考察の際に、情動が他者に帰属することを見てきたが、期待察知についても同様の機制を援用することができる。つまり、他者の欲求や自己への期待を認識するのではなく、はじめから他者に帰属するかたちで期待が察知されるのである。このことから、期待の察知をもとにした活動が他律的であり、決意的な活動が自律的であるという通念的な考えをしりぞけることができる。また、廣松は期待察知の機制をもとに役割行動

---

<sup>23</sup> 『世界の共同主観的存在構造』、204 頁。

<sup>24</sup> 同様のことが、木村敏『偶然性の精神病理』岩波現代文庫、2000 年、166 頁、においても述べられている。「ここまでは合奏音楽の演奏をモデルにしてきたが、別に音楽でなくても、集団で一つの行動を行うような場面(たとえばラグビーやサッカーなど)ならいずれもモデルになりうる。そういった場面で、個別的自我の存在意識や自他の区別の意識が集団全体の「一体感」の背後に退いて、全員の行動がだれのものでもない(匿名の)「統一する動き」によって抗いがたく支配を受けるということは、われわれのだれもが認めている経験的事実だろう。」

を導き出していくのだが、「地位」などの既存の制度をもとに役割行動を説明する議論を批判している。<sup>25</sup> ここにも廣松の思考過程の特徴が現われているといえよう。廣松は「地位」や「部署」といった安定した構造を分析し役割行動を説明するのではなく、あくまでも発生論的に役割行動が生じる過程をたどるのである。

さて、前項では、共鳴的・共振的な同調反応によって、他者への情動の帰属が行われるということの説明を行った。廣松はさらに、行動発達論上の例<sup>26</sup> を用いて、信号的送受という機能的次元での対人共応をより詳細に展開していく。この例においては、象徴的記号を獲得していない段階<sup>27</sup> の幼児の行動を扱っており、象徴的記号に媒介されるより高次の段階において廣松が持ち出すのが「模倣的協応」と「対抗的即応」という社会行動である。

「模倣的協応」と「対抗的即応」を順に取り上げることにする。

「模倣」<sup>28</sup> は、社会心理学および社会学で、重要な概念として扱われてきた。実際、学説史上、社会学的にも心理学的にも、模倣の扱いについては様々に議論がなされてきている。本稿の2章で扱ったG.H.ミードにあっても模倣の分析から出発しており、<sup>29</sup> 当時の心理学的説明を次のように批判している。人々がたまたま同じことをする(ないし他人の物真似をする)という性質を備えているからと断定している点が過っている、と。そうではなく、「模倣は、他者が彼に影響を与えるように、彼自身に影響を与える個人に依存している。したがって、彼は他者の影響のもとにあるだけでなく、彼が同じジェスチャーを使用

---

<sup>25</sup> 「『他者』の興発的価値性の現前に呼応して発動される行動を、それが当事的他者ないし環境的第三者によって「期待」されている様式的行動と(少なくともフュア・ウンスに)認めうる場合、私としては、それを当事他者に対向する「役割演技」という概念に包摂したいと思います。＜他者によって期待されている行動の一触発的に現前する当事他者に対向しての一呼応的遂行＞、この間主體的に共軛的な関係性における実践を「役割行動」と呼ぶことにしたいのであります。このさい、私としては、ステイタスやポジションを前提にしてロールを云々する一部社会学者たちとは異なり、私に言わせれば、「地位」や「部署」というものは、役割行動の機能的編制態が物象化され、一種の“制度化”をこうむることによって成立するものにすぎません。」『廣松渉著作集第五巻』、139頁。

<sup>26</sup> 『講座現代の心理学第五巻』小学館、1982年、186頁、での久保田正人の実験心理学的な所見。「生後六ヶ月三週のg男が、自分が舐めたのと同じあのレモンを他人が舐めるのを見て、自分が舐めたさいと同じ反応をした」という例。

<sup>27</sup> この例でいうと、象徴的記号とは、レモンという詞や、その個体がすっぱいものであるということを目指す。象徴的記号からではなく、レモンを舐めているという行動をゲシュタルト的にのみ認識しているということ。

<sup>28</sup> この言葉は、フランスの社会学者ガブリエル・タルドによって設定された概念。

<sup>29</sup> G.H.ミード、前掲書、69～80頁。

する限りで、彼自身の影響のもとにあるのだ」<sup>30</sup> とミードは主張する。つまり、ミードは、自ら想定する他者の態度の組織化である「Me」概念を模倣行動においても適用するのである。一方、廣松はさらに深い次元から捉え直すことを以下のように提案する。

模倣は、決して、実体的個体の、“知性的に自発的な行為、”でもなければ、“本能的に自動的な行為、”でもない。模倣的動作は、対他者的関係場において触発されるものであって、共振的同調現象と連続的であり、高次の形態にあつてさえ一種の深層催眠的拘束の機制に俟つものであって、実体的内発性の発露ではない。とはいえ、模倣行動は、いわゆる自我形成の現場的階梯でもあり、自覚的役割行動の形成過程とも相即するものであって、われわれとしてはこれの討議を逸せない。<sup>31</sup>

ここで、注目するのは催眠現象である。廣松がいうように、人の行動はすべてが狭義の催眠現象であるということは言えないにしても、人々の行動(とりわけ対人的・社会的行動)は広く一種の催眠的な誘導に規制されているといえる。廣松は催眠現象を三つに分類し、<sup>32</sup> その機制を模倣行為から説明している。まず発生論的な議論を見ておくと、嬰兒は目の前にいる他人の身体的動作をお手本にしながら、それと同型的になるように自身の身体的動作を調整する。これを廣松は「模倣的調整行為」<sup>33</sup> と称し、「共鳴的同調行動」の次段階にくるものとして扱う。この「模倣的調整行為」を通じて、人は慣習的な行動<sup>34</sup> を身に

<sup>30</sup> G.H.ミード、前掲書、86頁。

<sup>31</sup> 『廣松渉著作集第五巻』、96頁、傍点引用者。

<sup>32</sup> 廣松は催眠現象を三つに分類し、とりわけ(c)を重要視している。「(a)被験者が憑依的状态(顕在的意識を消失している状態)に陥っている状況において、術師の命令通りに被験者が行動するケース(b)被験者が顕在的意識性を残しており、術師の命令に意識的に反抗(つまり、命ぜられたとは別様の行動をしようと投企的に決意)するのだが、現実には命ぜられた行動を体現してしまうケース(c)被験者が憑依状態に陥っている時に、術師が(例えば、時計が三時を打ったら窓を開けよというような)将来的行動を命じておいていたという記憶的意識は無く、当人としては自発的な投企的意志行為の心算でいるケース(その行動の理由を訊かれると、例えば、「空気が濁ってきたようだから窓を開けたのだ」と答える)」『廣松渉著作集第五巻』、291頁。本文では、行為の「自発的自由」の検討に催眠現象を用いている。

<sup>33</sup> 「当事者たちのうち少なくとも一方が、相手の行動と自分の行動とが同型的になるよう、自分の行動を意識的に調整している行為」と定義している。『廣松渉著作集第五巻』、96頁。

<sup>34</sup> この慣習的行動による身体図式の確立をハビトゥスとして同定したのが、ピエール・ブルデュー(1930・2002)である。

つけるのである。<sup>35</sup>「模倣的調整行為」は、定義にあるように意識的な側面が強く、それが条件反射的に行われるようになった段階を催眠的と表しているのであろう。そして、高次の形態としての模倣行動が「模倣的協応」に当たるのである。

さて、ここまでで「共鳴的同調行動」、「模倣的調整行動」を踏まえた広義の模倣行動として「模倣的協応」を概略的に理解することができた。これは、先述のように催眠的拘束を強く受けており、自律的行動とも他律的行動とも判断のつきにくいものである。次に「対抗的即応」を扱っていくことにするが、廣松が言うように、<sup>36</sup>「対抗的即応」と「模倣的協応」とは本来切り離して考えるべきものではない。しかし、ここでは、「対抗的即応」をより重視して考えていきたい。通常の模倣的協応に比べて意志行為としての緊張度が高いため、高次の段階での「役割期待の察知－即応的役割遂行」の構制を考える上で都合がよいからである。いいかえれば、役割期待に対する行動の選択肢が「模倣的協応」よりも多様であり、その点で期待察知から役割行動に移す過程の分析に適していると考えられるのである。

「対抗的即応」において重要なのは、眼前の他者の行動に対する「予期的知覚相」への即応という構制である。「模倣的協応」と異なっているのは、「予期的知覚相」との「同型的調整」ではなく、自らの行動形態を、予期される相手の出方に応じて意識的に調整するという点である。ここで廣松が具体例として取り上げるのがお頂戴遊びというものである。お頂戴遊びとは、手中の物を相手に手渡すよう、逆にまた、お頂戴の仕草で他人から物を受取るよう、訓育するものである。いわば、〈ねだる〉と〈与える〉のどちらかを選択的に行為するのだが、これがどのような意味を持つのであろうか。結論だけを述べれば、<sup>37</sup>相手にねだる際に自らが相手に対して持つ期待を、相手が自分にねだる際にも、自他を

---

<sup>35</sup> 「他人の身体的行動を Vorbild(眼前像＝お手本：引用者)としながら、そして、しかも、他人の身体的行動のディスポジショナルな推移相の予期的知覚を泛かべながら、自分の身体的行動をそれと即応的に同型化させる模倣的調整行為は、イナイイナイバーのごとき低位の階梯から、多階的に多様な発達を遂げる。」『廣松渉著作集第五巻』、103 頁。

<sup>36</sup> 「「対抗的即応」と「模倣的協応」とは、系譜的にも構造的にも、並行的・同位的ではなく、交錯する。従って亦、対抗的即応という概念と模倣的協応という概念とは、単純な上下関係にも単純な同位関係にもなく、外延的にも内包的にも複雑に交錯する。」『廣松渉著作集第五巻』、105 頁。

<sup>37</sup> 正確な記述としては以下を参照されたい。「嬰兒が、他人の”ねだる”動作を〈ねだる〉動作として覚知し、そのかぎり、自分の〈ねだる〉動作と”同一のゲシュタルト的所識態”で覚識しているとき、嬰兒は何も動作パターンの同一性を純粹認識的に認知しているのではなく、自分でねだるさいに現識するあの希求的・期待的・督促的な情動的意識態を(端的にスッパサを感じるのと同じような具合に)

含みこんだ形、すなわちゲシュタルト的に感得するということである。先に、3・1 表情性現相で見えてきたように、情動の他者への帰属と同じ構制で期待が他者に帰属し、それを感得するのである。

以上、期待察知の原初的場面を考察してきた。では、一般的に、期待を察知し役割行動に移す場面とはどのようなものであろうか。ここでも、廣松は「能期待者—期待内容—所期待者」の「三項的連関相」での現識という説明を行う。ここで、能期待者(期待する側)と所期待者(期待される側)とがはじめに存在し、その間に期待内容が生じると考えるのは誤りである。下に引用したように、期待内容に共軛的に巻き込まれる形で、所期待者が役割行動を遂行するのである。

そもそも、「能期待者」「所期待者」なる規定態は「期待」の現成に先立って自存するわけではない。「期待内容」の「対他的一対自的」な帰属を俟って甞めて、身体的個体相での”相手—自分,,ないしは”自分—相手,,が「能期待者—所期待者」という相補的・共軛的な規定性を受け取るのである。<sup>38</sup>

では、そもそもこの期待内容とはどのように生じるのであろうか。期待内容は全一態であり要素に分解できないとしながらも、廣松は便宜上の詳細な分類<sup>39</sup>を行っている。なかでも、「表情性現相」、「予期的知覚相」とこれまで追ってきた流れを踏まえ、「予期的表象像」を取り上げて考えていくことにする。

先にとりあげたお頂戴遊びは一對一の対人関係であったが、一般的に役割行動を考える場合には、複数の当事者を想定するべきである。そして、複数の当事者を想定した場面を廣松は舞台の場面として設定する。ここで「予期的表象像」というのは、次のようなことである。自分の行動に対して、周囲の他者からどのような反応が向けられるか、が舞台の場面に表情性を帯びたかたちで現れる。これは、いわば場の雰囲気とでも呼ぶべきもので、

---

体験していることであろう。このモメントを認めるかぎりで、人は、”g 男は相手のねだりに応じて……,,と云為するのであり、そのかぎりで<ねだり>の察知とは、単なる或る動作態の知覚的認知ではなく、それををも構造内的契機とする”希求的・期待的・督促的な意識態,,の現成なのである。』『廣松渉著作集第五巻』、116 頁。

<sup>38</sup> 『廣松渉著作集第五巻』、148 頁。

<sup>39</sup> (イ)予期的表象像、(ロ)待望の督促感、(ハ)指向的傾動勢『廣松渉著作集第五巻』、149 頁。



对人的行動において経験的に形成される。上で扱った催眠現象との関係で言えば、場に期待内容が帰属し、それによって催眠的に行動が誘発されるのである。私たちは、日常生活の様々な場においてその場に相応しい振る舞いをするが、それはこの舞台的場面に現れる期待内容を察知して、役割行動をとっていると解釈できる。以上で、期待察知から広い意味での役割行動へと移す過程を考察してきた。次章では、より具体的に考えるために、特定の集団において役割行動を遂行する機制について考察していく。

## 4 集団内での役割行動と役割の物象化

### 4-1 賞罰(サンクション)

前章において、日常生活の場面で広い意味で役割行動が遂行されているということを概観してきた。本章では、具体的な集団内において役割行動がどのように行われるかを、廣松に従って考察していく。

まず、前章で扱った舞台的場面との違いを明らかにしておく必要があるだろう。舞台的場面に期待内容が帰属し表情性を帯び、その期待に沿う形で私たちは行動する、ということをもとめてきた。これは、期待察知をもとに行動しているという面では確かに役割行動の範疇に入る。しかし、舞台的場面のもとでの役割行動は、あくまで「あすればこうなる」という予期に基づいているためであり、それは既に経験的に獲得されたものといえる。本章では、集団内において役割期待を察知し役割行動をする、そして集団に個人が馴致されていく、というまさにその経験的過程を考察していく。

集団内での役割行動の考察に入る前に、必要な概念を整理しておこう。前章で扱った「あすればこうなる」という「予期的表象像」が形成される機制を考察するためには、賞罰(サンクション)の働きを参照するのが適当である。ここで、サンクションを広義に捉えると、対向的反応のほとんどがサンクショナルな意義を持つ、ということになる。<sup>40</sup> つまり、他者を眼前にした行動のほとんどがサンクションを意識して遂行されていると言うことができる。これは、他者を前に何らかの行動をするとき、他者が自分に対してとるあらゆる

---

<sup>40</sup> 「広義のサンクションと謂うとき、一先刻来の行論中でも既にインプリシットに叙べた形になっているが一われわれとしては、「褒賞—許容—委棄—懲罰」というスペクトルで考える。この広義のサンクション概念に即する場合、笑顔の表情による継行の許容や、無記な態度による継行の委棄のごときも対向的なサンクション行動の内に算入される所以となり、対向的反応の殆んど一切がサンクショナルな意義をもつ、と言うことも出来よう。』『廣松渉著作集第五巻』、200 頁。

る反応が、自分の行動を省み調整する上で意義を持つということである。例えば、街の雑踏の中で歩いているとき、周囲の見知らぬ他者から完全に無視されているということさえも、雑踏での歩行が許容されている、と解釈できる。もし、突然座り込んだりすれば奇異の目を向けられるだろう。さらに、廣松渉や大澤真幸が述べているように、<sup>41</sup> 他者が具体的他者からより抽象化された形の他者として、自己の行為に効力を持つ段階へと展開していく。

以上で、サンクションが、広く対向的行動において意義を持つ、具体的他者だけではなく抽象的他者として自らの行為に効力を持つ、ということを大まかに理解することができた。次に、より狭義のサンクションが具体的集団において効力を発揮し、個人が集団の規則に順応していく機制を見ていく。

サンクションは、言語によるもの、身体的直接行動によるもの、など多岐多様に渡っているが、ここでは、特に「笑い」というサンクションを取り上げる。廣松が言うように、日本においては、幼児期以後の社会生活におけるサンクションは主に「笑い」であると言える。もちろん、「笑い」が意味する情動を正確に分類することは困難であるが、ここでは便宜上、正負のサンクションに対応させて「笑い」を参照することにする。「笑い」は「期待的予期」の充当や「期待的予期」の外れという正・負の両義性を備え、私たちの行動に影響する。この点について詳細を述べよう。「笑い」がサンクションの機能を果たすのは次のような理由である。人が自分の行動がもとになって他人の笑いを引き起こしたということを感じたとき、その他人の笑いが悦びの笑いであった場合には自分も愉悦感を感じ、他人の笑いが嘲りの笑いであれば自分は恥辱感を感じる、という機制が存在する。これは 3・1 表情性現相で扱った情動覚知の機制と同様に理解できる。悦びは他人の期待に

---

<sup>41</sup> 「サンクショナーたる他者が『内面化』されて、行為者本人が自己分裂的自己統一の相で自己の所業的行為に対して賞罰的に関わるようになる。」『廣松渉著作集第五巻』、196 頁。「役割行動にあっては、他者に帰属する予期的表象像として、自己の行為のある形態が意識されるのだが、その予期的に先取された行為の形態は、単に予期されているだけではなく、同時に、この情況にあって適合的＝妥当的であることの、規範的意味を帯びた覚識が必要である。その際、十分に多様な(複雑な)行為群が(ある特定の)役割行動として形式性を与えられるためには、行為遂行者に役割行動を期待する他者が、それに相応した抽象性をもった「第三者」的な存在(第三者の審級)でなくてはならない。」大澤真幸『身体の比較社会学 I』、勁草書房、1990 年、100 頁。

もちろん、ここで取り上げた廣松と大澤の指す抽象的他者は同一ではない。廣松は、『廣松渉著作集第五巻』においては、「環視的第三者」としてより広義に用いており、大澤は「第三者の審級」の抽象度によって分けて論じている。

応えた際の正のサンクションとして、嘲りは他人の期待に背いた際の負のサンクションとして発せられるためであり、その後の自分の行動に規制的な影響を及ぼすというのである。つまり、私たちは他人から悦びの笑いを受けても、嘲りの笑いは受けることのないように、自身の行動を調整し、他人によって期待されている相におのずと統制していく。以上で、「笑い」を端緒として、サンクションの働きを理解することができた。事項で、集団内においてサンクションが個人を集団に順応させていく機制を考察していく。

#### 4・2 集団への所属

ここで主題化したいのは、集団内でいかにして規則的行為規範が遵守されているのか、ということである。ある集団が存在し、そこへ諸個人が参加・脱退することは当然起こることである。そして、その集団にはある種の規則的行為規範が存在し、常にそのルールが守られている。しかし、人に先天的にルールを遵守する徳性が備わっているとは思えない。この個人の参加・脱退とルールの遵守との関係はいかなるものであろうか。

ここで、廣松にならない、想定されうる回答をまず挙げておこう。参加しルールを遵守し続けることが利益であるという「打算的判断」、集団の目的を考えてルールの遵守が利益であるという「合理的判断」、ルールは遵守せねばならないという「義務感」。このようにルールを遵守する当人の意識は様々である。しかし、ここで問いたいのは、これらの意識を成立させる深層的な機制である。その検討のために、ルールを破った場合のことを考えてみる。ルールを破った当人は、集団のメンバーから直接的あるいは間接的なサンクションを受け、以後はルールを守るよう強制されるか、自らルールを守るよう反省する。そうでなければ、彼はその集団から放逐されるだろう。そして放逐に簡単に応じるようであれば、彼はもともとその集団に参加する気がなかったのだとみなされ、あたかも集団のメンバーではなかったかのように扱われる。

こうして、集団に所属し続けようとするかぎり、つまり、集団から放逐されまいとするかぎり、ルールに従うことを強要される。この際、集団に参加し続けようという意向を持つことは、ルールを遵守するという誓約を交わすことと同義である。このようにして、「打算的判断」や「合理的判断」や「義務感」でルールを守るのではないにしても、「誓約」、集団内部に留まろうとするかぎりは遵守を強制される。そして、放逐者・脱退者を生みつつ

ではあれ、存続する”誓約”、集団の内部ではともかくルールが遵守されているという状態に帰結するのである。

さて、ここで、サンクションを扱った理由を補強するために、ミードの議論との比較を行っておこう。第二章末で提起した、共同体への選択的適応の機制に関する問題である。選択的適応の機制に関して、ミードは、有機体による環境の選択という議論を個人と共同体との関係に援用する形でまとめている。しかし、ミードは、有機体は自らが反応できる環境を選び取るということを、アナロジーとしての域を超えて、個人と共同体との関係に適用してしまっているのではないだろうか。個人が共同体に適応する機制に関する、より詳細な議論の必要性を感じるのである。確かに、遊戯・ゲームをモチーフとして、役割を取得しながら集団のなかで自我を作り上げていくということを述べた点では、ミードは独自性を打ち出している。しかし、集団内で役割を取得していくのはそもそもなぜなのか、という点で議論が抜け落ちている。ここで、ミードが、共同体において個人が自我を獲得していく過程をまとめた部分を引用しよう。

組織化された自我を作り上げていくものは、その集団に共通な態度の組織化である。人が人格をもつのは、彼が共同体に属するからであり、彼がその共同体の諸制度を彼自身の行為のなかに引き継ぐからである。彼は共同体の言語を、それによって彼が自分の人格を獲得する手段として取得し、それから、他者のすべてが供給するさまざまな役割を取得する過程を通じて、彼はその共同体の成員たちの態度を獲得するにいたる。ある意味で、このようなものが、人間の人格の構造である。特定の共通の事物にたいして、それぞれの個人がもつ特定の共通の反応があり、そして、その個人が他者に影響を及ぼしているときに、彼のなかでこれらの共通の反応が自覚されるかぎりでは、彼は自らの自我に目覚める。<sup>42</sup>

ここで注目するのは、「共同体の諸制度を彼自身の行為のなかに引き継ぐ」という点である。ミードがいうのは、個人の行為が諸制度に包摂されるかたちで成り立っているということである。さらに、遡って考えるために、制度に個人が馴致されていく機制に関して、

---

<sup>42</sup> G.H.ミード、前掲書、200 頁、傍点引用者。

ミードが述べている部分を引用しよう。

個人にたいする共同体のこの反作用が、われわれが制度的形態と呼ぶようなものになったとき、共同体の発展における最大の前進が達成される。このことによって、われわれが意味するものは、共同体全体が、特定の環境のもとで、個人にたいして同一の仕方で行動するということである。諸君の財産を盗んだものにたいしては、それがトムであれディックであれヘンリーであれ、共同体全体はいつさい差別をしない。これらの条件のもとで、共同体全体の側には同一の反応がある。われわれは、このことを制度の形成と呼ぶ。<sup>43</sup>

ここで、ミードのいう「制度(=共同体全体の同一の反応)」<sup>44</sup>が、廣松のいうところの、サンクションを前提としたルールの行為規範にあたるのである。ミードは、個人が制度に反応できるときに、共同体に所属でき、そのなかでの自我を獲得する、ということを述べている。しかし、制度から逸脱した個人の行為がいかにして矯正されていくか、という点については具体的に述べてはいない。この点を、廣松は次のように、より具体的にまとめたのである。集団のルールに違反した行為はサンクションを受けるということを直接的あるいは間接的に理解し、<sup>45</sup> そのサンクションを個人が内面化し、集団のルールの行為規範(ミードの用語では「制度」)に適応していくのである、と。

#### 4・3 役柄の物象化

3・2 期待察知と役割行動において、廣松が「地位」などをもとにした役割行動の説明を拒んでいるということを指摘しておいた。ここで、役割行動が「役柄」を物象化し、さらに「地位」「制度」をも物象化していく過程を考察していく。

日常的な意識に基づいた通念的な役割理論を例示しておこう。役柄というものが、既に

---

<sup>43</sup> G.H.ミード、前掲書、206頁。

<sup>44</sup> 「われわれのすべてがもっている態度の組織化、すなわち、われわれの行為を統御し、決定するところの他者の組織化された態度に他ならない。」G.H.ミード、前掲書、260頁、とあるが、やはり、個人の行為を統御するという点については具体的には述べていない。

<sup>45</sup> 直接的にというのは、自分に対する具体的他者からの叱責や非難など。間接的にというのは、自分以外の人々が叱責非難されているのを知って、ということである。

あるものとして意識されるようになると、周囲の当事者たちの意識においては、その役柄から役割期待が生まれるかのような錯覚が生じる。

しかし、これまで丁寧に考察してきたように、その都度の期待的察知による行為、つまり「役割行動」がまず先にある。そして、その都度の役割的行動が総合されて「役柄」というものが意識されるようになる。これは、3-2 で述べた、舞台的場面に表情性が帯びたように感じられることと同様に考えると理解しやすいだろう。それぞれの場所にはじめから期待内容が付属しているのではないように、役柄にはじめから役割期待が付属しているわけではないのである。

さらに、「役柄」は他の「役柄」と区別的に並存しているわけではなく、ある種のネットワークを形成している。役柄は他の役柄と相関的に指定され、あたかも”装束”,の中に人物が入りこんだように現認される。そして、それがいわゆる「役柄」が物象化されたものとしての「地位」や「部署」を意味するのである。もちろん、役柄と役柄が相関しネットワークを形成しているということは当事者には意識されず、反省的に見たときに認識されるものである。このネットワークを、廣松は「分業的協働」「協働的連関態」といった言葉で表現している。<sup>46</sup>

さて、第三章での発生論的考察から始めて、われわれは他者との関係によって共軛的に役柄・地位・機構へと組み込まれていくということを理解してきた。これは、ミードが「小さな自我から大きな自我」ということばで表したことを、より精密に議論しているといえる。そしてこの物象化の過程こそが、「『主体』の多重的階型性と共同主観的自己形成の現実的過程構造」<sup>47</sup> という廣松の着想の根幹にあたるのである。

さて、ここでより根源的問いへと立ち戻ってみようと思う。サンクションへの反応の仕方、個人の多様性が認められるのは確かである。しかし、その反応の仕方自体が過去の選択によって規定されているとすれば、個人の主体性や自由意志といったものはそもそも存在しうるのだろうか。私たちは所与の条件を自らどのように解釈することができるのか、また所与の共同体の中で自律的に生きることは可能なのであろうか。これらの問いを明らかにするために、次章で自己同一性と自由意志という点について検討する。

---

<sup>46</sup> 「『地位』『規矩』『機構』は、協働連関態の「分割的役柄の物象化的映現」「慣習的規道の物象化的映現」「全体的編制の物象化映現」にほかならない。」『廣松渉著作集第五巻』、261 頁。

<sup>47</sup> 『世界の共同主観的存在構造』、74 頁。

## 5 自己同一性と自由意志

### 5-1 自己同一性と人格の実体

前章で、私たちは生まれてこの方、具体的・抽象的他者からの役割期待に応えることによって、様々な役柄を纏っていくということを理解した。さらに、所定の役柄にアイデンティファイすることによって、その役柄に理想的な人格へと自己陶冶していく。もちろん、先に詳述してきたように、純粹な自己自身による陶冶ではなく、深層的機制が働き、自律的とも他律的ともつかぬ形で実現されていく。ここで問題としたいのは次のようなことである。個人の人格が様々な役柄の束に還元できるのだとすれば、個人の自己同一性を保っているものは一体何であろうか。第二章で参照したミードは、一般化された他者を自己に内面化することによって多面的人格が統一性を保っている、と結論づけた。そして、その個人の自我と社会とを類比的に捉えて整合性を与えたのであった。この点に関し、第二章で参照した箇所と異なる箇所でも、次のように述べている。

あらゆる自我が社会過程によって、または社会過程の見地から構成され、社会過程の個人的反映である—というよりむしろ、あらゆる自我は、社会過程が表示する、この組織化された行動型の反映であり、それはそのそれぞれの構造のなかに、この行動型を包括しているのだが—という事実は、すべての個人的自我がそれ自身の特殊な個性、それ自身の特異な型をもつという事実と、両立しないことは少しもないし、また矛盾する関係にあるわけでもない。<sup>48</sup>

改めて述べておけば、社会が組織化されており、その社会との関係により行動する個人の自我もまた組織化されている。そして、それを統合するものとしての個人的自我の個性も両立しうる、とミードは述べる。非人格的である社会と人格的存在である個人とを類比的に捉えるという非対称性については、「主我」の創発的内発性がエージェントとなり、個人と社会の再帰的構成を生む、ということで個人と社会を連結し、一応の論理をまとめたのであった。しかし、このように、「主我」を自明視し、そこに個人の個性を帰着させてしまう考えに廣松は反論するのである。両者の論を比較するために、まず、廣松の卓抜な

---

<sup>48</sup> G.H.ミード、前掲書、247頁。

比喩を引こう。

比喩的に言えば、「実体」とはむしろ「関係の結節」とも謂うべきものである。「関係の結節」と聞くと、人々はとかく「網の結び目」を連想し、それは没個性的・斉同的であるかのようにイメージしてしまう。しかし、多岐多様な諸関係の諸結節は、まさにそれら多樣的=不斉一的でしかも多岐的に纏れ合った諸関係の結節として、一つ一つがユニークたりうるのである。実体であれば合同的・同型的でありうるが、関係の結節は少なくとも位置性においてユニークであり、類似的ではありえても、必ず個性的である。<sup>49</sup>

この廣松の比喩にミードの論を対応させれば、次のようになるだろう。役柄の束が纏れ合う網の目を解きほぐして見てみると、結節があったところに「主我」が存在する。逆に形成過程を追えば、「主我」に役柄の束が巻きついて関係の結節を形作り、「主我」が個性的であるがゆえに、結節も個性的である、と。対して、廣松は関係の結節自体がユニークであるというのである。役柄が他者との共軛的役割行動によって共同主観的に構成されていくという廣松の論を踏まえると、次のようにはいえないだろうか。廣松にとって、人格のどこまでが先天的であって、どこからが後天的であるかは本質的な問題ではないのではないだろうか、と。この点についてさらに考察を進めよう。「『総世界的な各種諸関係の複合的・錯合的な結節、』」<sup>50</sup>と表現しているように、廣松は「フェノメナルな現相世界」全体の一部として、その内部にただ存在するものとして個人を捉えている。そこにはミードのように自我の主体性と社会性を順序付けて説明しようとする意図は感じられない。個人の自由を謳う近代的市民観に依拠しながら機械論的に個人と社会を結びつけるモデルではなく、有機的組織体になぞらえて、<sup>51</sup> 間主体的な錯合体を捉えているのである。そして、上の引用文の「位置性」という言葉に注目すると、この「位置性」がまさに個人的特性を意味する。有機的組織体においては、類似的な部分はあっても全く同一の部分がないよう

---

<sup>49</sup> 『廣松渉著作集第五巻』、400 頁。

<sup>50</sup> 『廣松渉著作集第五巻』、400 頁。

<sup>51</sup> これは個人の人格の実体論を批判するためのモデルであり、廣松自身は「社会」や「国家」を実体と見なす、大有機体主義はとっていない。『廣松渉著作集第五巻』、389 頁。



に、切り取った部分を個人とすれば、個人もまた必ず個性的なのである。

さらに、廣松がミードの「主我」に対して批判的である点を挙げよう。先に述べたとおり、ミードは「主我」に人格的実体を見出している。この自明視された「主我」に人格的実体を据える点を廣松は以下のように批判するのである。

われわれは、ミード式の「客我－主我」という構成での「主我」の位置に立つものとして、一般化していえば「経験的自我－先験的自我」<sup>52</sup>という図式での「先験的自我」の位置に立つものとして、実体的人格－人格的実体を指定すべき謂われはない。人格的特性や人格的実体,,ということがわれわれにとってアクチュアルに問題となるのは、よしんばミードの謂う me でこそなければ、いわゆる「経験的自我」次元での「主体」に即してである。<sup>53</sup>

つまり、廣松は「フェノメナルな現相世界全体」の一端として個人の人格を捉えているため、先験的自我を持ち出す必要性を否定しているのである。これはもっともなことである。廣松は身心分離以前の段階から発生論的考察を始めて、「フェノメナルな世界」との共軌的な役割行動による役割的人格の取得へと上昇していく思考を行っている。あくまで、「フェノメナルな世界」との関係で考えているので、世界を先験的(超越論的)に捉えることはしないはずである。よって、人格的自己同一性についていえば、厳密に「実体」といえるような不変な自己同一性は存在しない。あるのは、比喩的に「関係の結節,,」というような、ゲシュタルト的同一性である。関係の結節が可変的であるがゆえに、ゲシュタルト的同一性も可変的なものである。

---

<sup>52</sup> ミードの「主我－客我」と「経験的自我－先験的自我」との関係について補足しておこう。「因みに、ミードの「主我」I の概念は多義的解釈の余地をもっているにしても、彼は、1912 年の *The Mechanism of Social Consciousness* のなかで次のように述べている。「I,, は意識の中に対象としては決して存在しえないが、しかし、まさにわれわれの内的経験の対話的性格は、身振りやシンボルに応答する、背後なる I,, を含意している。"I,, とはカントにおける先験的自我である。……社会的な応接の場における自我は"me,, なのであるが、この me はそれ自身の視界の外部に"I,, を含意しつづける反応の過程を伴っている。」云々。』『廣松渉著作集第五巻』、384 頁、とあり、廣松は、ミードの「カントにおける先験的自我」理解はともあれ、ミードは意識にのぼる me の「背後」にインプリシットに存在しつつ、能動的に応答する精神的エージェントとしての「主我 I」を考えているものとして、論を進めている。

<sup>53</sup> 『廣松渉著作集第五巻』、385 頁。

## 5-2 自由意志

さて、本稿第四章の最後で所与の条件という言葉で、共同主観的自己形成の先行条件について示唆しておいた。つまり、廣松の議論において原初的な主体性というものは存在するのか、という問いである。第二章において参照したミードは、生れ落ちた環境自体が種の選択的性質を帯びており、その点で種としての主体性が認められるとしている。さらに、廣松が批判した「主我」によって原初的主体性を担保した。先験的自我を個人に見出さない廣松は次のように、原初的な主体性について言及している。

現実の認識主観を問題にするかぎり、どこまでが生来の同型性にもとづくものであり、どこからが後天的な間主体的同型化の結果であるか、これを戴然と区別することは不可能であろう。<sup>54</sup>

主観と共同主観を「截然と区別することは不可能」としてまとめているわけである。なぜ不可能なのか。これに関して廣松は個人の自由意志の問題を検討している。個人の自由意志の問題は、「選択的自由」と「自発的自由」の問題に関わる。これらについて詳細を見てみよう。

まず、「選択的自由」である。人が何らかの決意的な行動を起こす際、一般に、可能な選択肢が既に存在していると思念すること。そして、特定の選択肢を選んだのちに、反省するとき、他の選択肢をとることも可能であったと、人が思念すること。この思念という事実は存在する。ここで問題となるのが、本当に可能な選択肢は既に存在していたのか、そして、行動を実行し後から反省した際、他の選択肢をとることが可能であったのか、ということである。この「可能的選択肢」というのは、あくまで行動に移す前を想定した際の「予期的表象像」である。つまり、表象像という限りでのみ可能であるにすぎない。たしかに、厳密に同一の条件においては、とりうる行動も必然的に同一である、ということはいできない。しかし、そのことが、可能的選択肢が行動前から客観的にみて既に存在している、ということの積極的な証拠になるわけではない。「選択的自由」を検討して分かるのは、「客観的偶然性」の余地があるということ、および「選択的自由」という当事者の

---

<sup>54</sup> 『世界の共同主観的存在構造』、288 頁。

思念がある、ということだけである。

次に、「自発的自由」である。人が「内発的起動感」を体内に覚知するという意識事実を認めたとしても、実際にその自発的な起動が存在するのであろうか。むしろ、覚知しているのは、身体的な状態つまり体内感覚の覚知に過ぎないのではないだろうか。つまり、「内発的起動感」を体内に覚知するというのは、偶発的な身体の始動や何らかの誘導的な機制によっているだけかもしれない。偶発や誘導によらず、純粹に自発的自由な行為であるということを示すためには、いわば「内なるエージェント」が実在し、それが意識的に起動するということを実証しなくてはならない。ここで「内なるエージェント」を実証することは困難であるが、「内なるエージェント」によるものとされる現象も他の要因で説明がつく、ということはいえる。3・2 表情性現相で扱ったように、内発的に始動するとされる「心因性の身体現象」さえも、身心が随意的なものとして説明ができる。<sup>55</sup> よって、「内発的起動感」を説明するために「内なるエージェント」を持ち出すことが唯一合理的ではない、ということまでがいえる。

以上の「選択的自由」「自発的自由」の考察を経て、「自由意志」が実在するということは確証できないということまでがいえる。とはいえ、「自由意志」を排した「決定論」を正当化するわけではなく、「客観的偶然性」の余地が残るかぎりでの「非決定論」をいうことが許される、というわけである。

「区別が不可能」と玉虫色の解決にみえた主観と共同主観性の関係において、強調したいのは次の一点である。原初的な主体性に関して示唆しておいた所与の条件は「客観的偶然性」を含む余地があり、<sup>56</sup> その棄却不可能な「客観的偶然性」に纏われつつ、われわれの認識や自我が共同主観性を帯びている。

本稿のこれまでの考察は、主に個人の自我や自由意志に焦点を絞ったものであった。しかし、廣松は個人の自由意志の問題にとどまっているわけではなく、「決定論・非決定論」という悪しき二者択一論法 *schlechte Alternative* を去って、歴史法則の存立構造と諸個人

<sup>55</sup> 『廣松涉著作集第五巻』、293 頁、に詳述されているが、心因が原因とされる身体現象も、心理状態と生理状態が中枢神経において接合しており、その時間的な先行性は決定できない。

<sup>56</sup> 「現実存在する人間、有体の諸個人は、一定の自然的・社会的・歴史的な諸関係のもとで—この関係たるや、彼自身が創ったのではなく、また、彼が選んだものですらない—対象的活動を営んでいる。」廣松涉『廣松涉著作集第十巻』岩波書店、1996 年、34 頁、傍点引用者、とあるが、ここにおいても所与の条件の偶然性について述べていると思われる。

の行為との媒介的聯関性を端的に主題化しなければならない」<sup>57</sup>と述べている。個人の「選択する自由」を検討してみても、それは一義的には決定されていないということに過ぎず、あくまで歴史的・社会的に限定されている、というのである。さらに、廣松は『資本論』を引き、連帯を通じて諸個人は自由を得ることができるとさえいつている。<sup>58</sup>つまり、社会的諸関係すなわち社会的連帯に組み込まれることを通じて人は自由になるといつているのだが、そうした社会的諸関係の前提となるのが、本稿で論じてきたところの共同主観性である。

とはいえ、廣松においては異なる記号体系(言語体系)における他者との共同主観的自己形成に対する議論は積極的にはなされていないように思われる。<sup>59</sup>これは、廣松が死の直前に「東北アジアが歴史の主役に」という論文を残したことと無関係ではないとも考えられる。廣松の晩年の主張を踏まえ、言語体系の背後にあるようないわば原言語ともいべき存在の可能性を探ることが、多元的価値が乱立する今日においても意味をもつのではないだろうか。

---

57 『廣松渉著作集第十巻』、155頁。

58 「旧来の歴史的・社会的現実においては、人間が自由であるか否かという哲学的論議、決定論か非決定論かというスコラ談義が、そもそも嘖飯物であったと言わざるをえない。たとえ非決定論や絶対的自由意志が形而上学的な“真理”であったとしても、奴隷、農奴、賃労働者にとって、いや、支配階級の諸個人にとってさえ、彼らの現実的生活にとって、それがなにがしかの意味をもちえたらう？「従来、諸個人がそこへと結集していた擬制的共同社会は、諸個人に対して必ず自立化し、対立してきた。それは、しかも、他の階級に対する一階級の結集であったが故に、被支配階級にとっては全くの幻想的共同社会だったばかりか、ひとつの桎梏にほかならなかった。来るべき真の共同社会においてはじめて、諸個人はその連帯のうちで、また連帯を通して、同時に、彼らの自由を得るのである。」『廣松渉著作集第十巻』、182頁、下線引用者。

59 「言語は、われわれの日常生活にとって余にも身近であるために、というよりも、日常、すでにして既成の“近代的”言語観を受け容れてしまっているの、その特異な存在性格を看過しがちである。しかし、言語がかつて典型的な“呪物”であったことを想起するまでもなく、マルクスのレトリックを藉りていえば、言語は「分析してみると形而上学的な詭計にみち、神学的な悪戯にみち」ており、“近代的”分析的悟性をことごとくに翻弄する。言語は、一步退いて考えてみると、そもそも近代的な世界観の図式には収まりきれない。」『世界の共同主観的存在構造』、76頁、とあるように言語の呪術性を認めながら、ソシュールなどの構造主義を踏まえた議論を行っている。しかし、異なる言語体系にある他者との言語的交通には触れられていない。なお、構造主義は異なる言語体系の背後にある無意識に着目していたが、廣松はその点にはあまり積極的に触れていない。言語体系に関する構造主義的議論については、主に、丸山圭三郎『言葉と無意識』、講談社現代新書、1987年、195～201頁、を参照した。